

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

“Senza Dio né Legge”. Diritto, sanzioni e religione nell’esperienza giuridica della Cina continentale

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1727746> since 2020-02-14T23:06:21Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

“Senza Dio né Legge”: diritto, sanzioni e religione nell’esperienza giuridica della Cina continentale.

I. Introduzione

“Ni Dieu, ni Loi”: con questa formula, divenuta celeberrima, Marcel Granet nel 1934 descriveva al pubblico occidentale l’essenza dei costumi cinesi. Secondo l’illustre studioso, in Cina *“la religione non è, non più del diritto, una funzione differenziata dell’attività sociale”*. Per non correre, dunque, il rischio di “ingabbiare” la civiltà cinese in schemi propri di altre culture, Granet invitava ad astenersi dall’inserire un capitolo sulla religione in qualunque lavoro dedicato al pensiero di quel Paese (Granet, 1934).

E’ interessante notare come la medesima espressione, ancorché in forma di gioco di parole, costituisca anche il doppio senso sotteso all’antico detto popolare (成语 *chengyu*) impiegato agli albori dell’epoca Ming (1368-1644) per rappresentare la scarsa considerazione in cui il primo imperatore di quella dinastia, Zhu Yongzhu, soleva tenere le regole giuridiche. Zhu Yongzhu, che era stato monaco prima di ascendere al trono, è infatti ritratto nel dipinto realizzato da un ignoto intellettuale del tempo come un bonzo che si ripara dalla pioggia con un ombrello (Fu Zhengyuan, 1993, 188), ed è così che, secoli dopo, Mao Zedong – non a caso grande ammiratore del capostipite dei Ming (Schram 1974, 204) – descriverà se stesso, nel corso di una storica intervista rilasciata a Edgar Snow.

Richiesto di come volesse essere ricordato, il Grande Timoniere avrebbe infatti risposto: “和尚打伞” (*he shang da san*, lett.: “come un monaco sotto un ombrello”), poeticamente ma erroneamente tradotto in inglese da Snow con “*only a lone monk walking the world with a leaky umbrella*” (Snow 1973, 175).

In realtà, l’immagine che il proverbio richiama, e Mao intendeva lasciare di sé ai posteri, è tutt’affatto differente: quella di un uomo “senza capelli” (无发 *wu fa* – i monaci cinesi si rasano il cranio) e “che non vede il cielo” (五天 *wu tian* – l’ombrello impedisce la visuale), o meglio – in virtù dell’assonanza tra i caratteri che in cinese rendono il concetto di “capelli” (发 *fa*) e “legge” (法 *fa*), e dell’identificazione del “cielo” inteso come spazio siderale con il “Cielo” quale principio superiore – “senza legge e senza Dio” (Fu Zhengyuan 1994, 188).

In questo senso, si può certamente affermare che il desiderio del fondatore della Repubblica Popolare Cinese (di seguito: RPC) sia stato esaudito: non solo la sua persona, ma anche il periodo storico che porta il suo nome – in particolare nella fase della cosiddetta “Grande Rivoluzione Culturale” (大革命 *Da wenhua geming*, 1966-1976) – sono generalmente associati alla totale svalutazione del diritto in senso formale, e al tentativo di eliminare qualsiasi influenza culturale esterna al Partito Comunista Cinese (di seguito: PCC), prima fra tutte la religione.

Oggi, tuttavia, a più di quarant’anni dall’avvio delle riforme giuridiche inaugurate da Deng Xiaoping nel 1978, nessuno potrebbe seriamente sostenere che la Cina sia “un Paese senza legge”, né – grazie

soprattutto alla sempre più diffusa applicazione del metodo comparatistico allo studio del diritto cinese, che ha portato alla nascita di una nuova branca del sapere: la giurissinologia – che mai lo sia stato, almeno fino alla vittoria comunista.

Lo stesso discorso vale per la religione. Anche in questo campo, gli studiosi ci avvertono che solo abbandonando ogni forma di “orientalismo” (Said 1978; Ruskola 2002), e la naturale tendenza a ricercare, nel contesto cinese, fenomeni analoghi a quelli caratteristici dell’esperienza religiosa occidentale – frammentata in diverse religioni e/o sette, spesso distinte unicamente dal riconoscimento o meno di alcuni dogmi di fede, e nell’una o nelle altre delle quali per lungo tempo è stato scontato che ogni membro della società si identificasse (Thompson 1996, XXIII) – è possibile cogliere il senso profondo della religiosità cinese. Essa è, infatti, fondamentalmente una “manifestazione culturale”, radicata nel tessuto sociale e in quello familiare al punto da essere da questi virtualmente indistinguibile (Thompson 1996, *ibid.*).

Esclusa, dunque, la loro inesistenza, è lecito domandarsi come si sia configurato, nella storia della Cina continentale, il rapporto tra religione e diritto, in particolare, ma non solo, penale. In quale misura i principi etici alla base della civiltà cinese hanno influenzato la scelta dei comportamenti considerati illegittimi e della tipologia di sanzione da comminare a chi li ponesse in atto? E’ mai stata presa in considerazione l’esistenza di forme di giustizia “altre”, rispetto a quella terrena e, nel caso, a quali punizioni potevano condurre?

Sono, queste, alcune delle domande a cui il presente lavoro si propone di dare risposta. Più precisamente (e con buona pace di Granet) si partirà dall’analisi, anche dal punto di vista etimologico, dei termini che rendono, in mandarino, i concetti di religione, reato e pena, per comprendere quali siano i principi (religiosi?) alla base del sistema sanzionatorio cinese tradizionale, e se e fino a che punto si trovi traccia di essi nell’ordinamento attuale della Repubblica Popolare Cinese.

2. La religione cinese: questioni linguistiche, metodologiche e interpretative

Lo studio della religione in Cina costituisce una sfida di non poco conto per chiunque si occupi di teoria generale delle religioni, soprattutto a causa della difficoltà nel trovare un approccio conoscitivo capace di ricondurre ad un’unica categoria la grande varietà di credenze e pratiche in cui si esprime la religiosità cinese (Adler 2005, Introduction).

La complessità della questione, così come, è bene notare, la sua scarsa rilevanza dal punto di vista del pensiero cinese tradizionale è testimoniata dall’assenza, nella lingua cinese classica, di un termine capace di rendere la nozione in oggetto (Thompson 1993, *ibid.*; Adler 2005, *ibid.*; Pisu 2013, p. 99).

L’espressione con cui viene indicato il concetto di “religione” in cinese moderno (segnatamente: 宗教 *zongjiao*) non è, infatti, che un neologismo coniato alla fine del XIX secolo dai traduttori giapponesi incaricati di rendere intellegibili ai loro connazionali i testi europei in materia.

Si tratta, in particolare, di un composto bisillabico, il primo carattere del quale, 宗 *zong* – costituito dal radicale 宀 *mian*, tetto, e 示 *shi*, altare, e derivato da un pittogramma raffigurante, appunto, un altare dedicato al culto degli antenati – viene, ancora oggi, comunemente impiegato con il significato di “setta”, mentre il secondo, che unisce il radicale 孝 *xiao*, pietà filiale¹ al radicale 攴 *pu*, battere,

¹ Si veda, *contra*, l’opinione di Wilder e Ingram che negano il legame etimologico tra 孝 *xiao* e *jiao*. In effetti, e come notano gli autori, la versione più antica del carattere 教 *jiao* presenta, al posto del radicale 攴 *lao*, il radicale 爻 *yao*,

trasmette (con un non troppo velato riferimento alla modalità con cui la conoscenza è stata, per lungo tempo e non solo in Cina, inculcata nella mente dei discenti) il concetto di “insegnare”.

Ad essere precisi, i giapponesi del periodo Meiji (1868-1912) non furono i primi ad accostare i due caratteri in riferimento alla sfera religiosa. Ricordiamo, infatti, che già a partire dall'epoca Han (206 a. C.-220 d. C.), con l'ingresso del Buddismo nel Celeste Impero (I-IV sec. d.C.), il composto 宗教 *zongjiao* era entrato a far parte del bagaglio lessicale del Buddismo cinese, nell'accezione, decisamente più ristretta, di dottrina di una determinata scuola (Adler 2005, *ibid.*).

Di certo, comunque, è nel Giappone di fine Ottocento che l'espressione assume il significato odierno, anche in questo caso inizialmente in un ambito particolare, quello, cioè, della traduzione di opere relative al Cristianesimo. L'idea di “religione cristiana”, intesa come fede che non ammette dubbi e richiede il rispetto di una rigida ortodossia ben si prestava, in effetti, ad essere resa con caratteri che richiassero i culti ancestrali e gli insegnamenti di una setta; da lì, il passo per utilizzare lo stesso composto per introdurre nel conteso sino-giapponese la nozione generale di “religione” – o meglio: la nozione di religione in senso occidentale, di cui il Cristianesimo costituisce l'archetipo – sarebbe stato assai breve (Adler 2005, *ibid.*).

Mi sono dilungata sull'aspetto linguistico perché, secondo alcuni studiosi, sarebbe appunto l'enfasi su esclusività e dottrina insita nei caratteri scelti per tradurre “religione” a rendere difficile il dialogo tra Occidente e Cina sul tema, soprattutto a causa della riluttanza dei cinesi a ricondurre al concetto di *zongjiao* fenomeni della loro cultura che appaiono senza dubbio “religiosi” agli occhi degli occidentali. A complicare la situazione contribuisce poi l'uso di 教 *jiao* nell'espressione “tre dottrine” (三教 *sanjiao*), rubrica sotto cui, almeno a partire dall'epoca Ming, sono stati raggruppati Confucianesimo, Taoismo e Buddismo in ogni saggio riguardante la religione cinese. In questo caso, il problema deriva da un lato dall'impossibilità di classificare sotto questa voce la cosiddetta “religione popolare” – la quale, pur avendo, nel corso della storia cinese, rappresentato un fenomeno “religioso” ben più rilevante delle “tre dottrine” nel loro complesso, non si basa tanto su principi di fede quanto su pratiche e azioni, e manca quasi del tutto di testi canonici riconosciuti – e, dall'altro, dall'inclusione nella stessa di “dottrine”, come il Confucianesimo, sulla cui natura religiosa esistono, da sempre, forti dubbi (Adler 2005, *ibid.*).

Per superare gli ostacoli sopra menzionati è stato, pertanto, proposto di considerare la religione cinese come uno “strumento di trasformazione e/o orientamento finale” (Adler 2005., *ibid.*). Questo approccio, che unisce l'interpretazione di religione suggerita dallo studioso di Buddismo Frederick Streng (Streng 1985, 6) con alcuni aspetti delle riflessioni di Mircea Eliade sui concetti di spazio e tempo sacro (Adler 2005, *ibid.*), sembra, in effetti, adattarsi perfettamente al contesto in esame.

Se, infatti, da una parte, la trasformazione (化 *hua*) costituisce un elemento cruciale delle teorie e della pratica alla base delle “tre dottrine” – come dimostra proprio il caso del Confucianesimo, il cui fine ultimo, il raggiungimento di 圣 *sheng* (saggezza/santità), ha connotazioni così vicine alla sacralità in senso religioso da far sì che lo stesso carattere sia impiegato per tradurre il “sacro” delle “Sacre scritture” giudaico-cristiane (in cinese: 圣经 *shengjing*) – l'espressione “orientamento finale” sembra del tutto adeguata a indicare gli obiettivi e i comportamenti tipici della religione popolare

indicante una linea del libro del Libro dei Cambiamenti (易经 *Yijing*). 爻 *yao* avrebbe avuto qui un valore fonetico, oltre a indicare il tipo di rapporto esistente tra insegnante e studente, caratterizzato dall'influenza del primo sul secondo (Wilder e Ingram, 1922, p. 135-136)

cinese contemporanea, i cui i culti e sacrifici sono spesso diretti ad ottenere benefici decisamente più mondani e immediati, come il successo nella scuola o negli affari.

Si noti che l'idea di "cambiamento" sopra descritta si riferisce all'esperienza religiosa individuale, e non alla visione del mondo e all'etica che ne sono frutto. Esse – come la matrice da cui derivano, in generale molto meno legate a principi teorici delle loro omologhe occidentali – sono anche state meno toccate di queste ultime dai mutamenti di idee, dottrine e orientamenti filosofici che hanno interessato la Cina come ogni altra parte del globo (Thompson 1996, XXIII e XXIV). Basti pensare che neppure il Buddismo, unica religione "straniera" a penetrare veramente nel Regno di Mezzo, è riuscito a modificare la prospettiva autoctona; esso, al contrario, ne è stato contaminato, al punto da sinizzarsi completamente per adattarsi al contesto locale (Thompson 1996, XXIV).

In cosa consiste, dunque, il modo di interpretare la realtà che deriva e trova espressione nella religione cinese? E come si è manifestato, storicamente, nella vita sociale e nel diritto della Cina continentale?

2.1 I principi alla base della religiosità cinese

Come sopra evidenziato, la religione e, insieme ad essa, le concezioni morali ed etiche cinesi non hanno conosciuto, se non in modo marginale, i rivolgimenti che hanno interessato invece l'Occidente. Questo non solo consente di ritenere la religione contemporanea cinese il punto di arrivo di una evoluzione storica che non ha praticamente conosciuto interruzioni a partire dall'epoca preistorica (Adler, 2005, *ibid.*), ma fa anche sì che non sia raro trovare alcuni principi alla base della religione tradizionale vivi, e sostanzialmente immutati, in numerose manifestazioni attuali della cultura di quel Paese (Thompson 1996, XXIV), diritto incluso.

Per capire quali siano i principi a cui si fa riferimento e fino a che punto essi abbiano lasciato traccia nel modo di concepire la legge e le sue violazioni nella Cina di oggi pare, dunque, opportuno dedicare qualche rapido cenno alla concezione cosmologica dei suoi antichi abitanti.

In primo luogo, si deve notare come l'universo dei primi cinesi fosse caratterizzato da una supposta "regolarità" della natura. Si tratta di un'idea non estranea alla cosmologia occidentale, che spesso si è riferita ad essa come "legge". A differenza di quanto avvenuto in Occidente, tuttavia, in Cina l'osservazione della regolare ripetizione dei fenomeni naturali non ha portato ad inferire l'esistenza di un "legislatore/regolatore/creatore" al di fuori del mondo reale (Thompson 1996, 1). Il pensiero cinese antico si è, piuttosto, concentrato su tre aspetti specifici di questa regolarità, e in particolare: 1) la ciclicità dei processi naturali, esemplificata dal continuo passaggio dalla notte al giorno o dal susseguirsi delle stagioni; 2) l'alternarsi di crescita e declino nei fenomeni naturali, come accade tipicamente nelle fasi lunari; 3) la bipolarità caratteristica della natura, in virtù della quale non solo ad ogni cosa corrisponde il suo opposto, ma gli opposti sono necessari e complementari l'uno all'altro (Thompson 1996, *ibid.*).

Il principio enunciato al punto tre, molto più sofisticato dei precedenti, è stato anche, storicamente, l'ultimo ad essere riconosciuto: la sua elaborazione all'interno del pensiero cinese risale, infatti, soltanto all'XI -VI secolo a. C. Una volta enunciato, tuttavia, esso avrebbe rapidamente guadagnato la scena, fino a divenire la principale peculiarità della metafisica cinese, oltre che la base di una delle teorie più efficaci mai elaborate dalla mente umana nel dare conto dell'infinita varietà dell'universo inserendola, allo stesso tempo, in un sistema in sé perfettamente coerente: la teoria secondo la quale

la molteplicità dei fenomeni naturali non sarebbe che il prodotto della bipolarità espressa dai principi di 阴 Yin e 阳 Yang. Com'è noto, essa prevede che sia attraverso tali principi, e più in particolare in virtù del continuo alternarsi delle loro manifestazioni (buio e luce, freddo e caldo, femminile e maschile, passivo e attivo, solo per citare le principali) in un ciclo senza fine, nel quale all'aumento del primo corrisponde sempre la diminuzione del secondo e viceversa, che la natura opera. E' importante, a tale proposito, ribadire che, benché siano l'uno il contrario dell'altro, Yin e Yang non si trovano mai in uno stato di assoluta e permanente opposizione o addirittura di lotta, come quella, a noi familiare, tra bene e male: essi rappresentano, al contrario, forze egualmente importanti e necessarie, nel flusso sempre mutevole di un universo impersonale e dinamico (Graham 1989, 330 e ss.).

Il fatto che l'universo immaginato dagli antichi cinesi segua una "legge senza legislatore" non esclude, tuttavia, che al suo interno possa esistere un potere personalizzato di grande importanza. Tanto nelle prime testimonianze scritte della civiltà cinese, contenute nelle ossa oracolari o incise sui vasi di bronzo rituali (XII sec. a. C.), quanto in opere relativamente più tarde, come lo 书经 Shu Jing (Classico dei documenti, VII sec. a. C.) e lo 诗经 Shi jing (Classico della Poesia, circa X-VII sec. a. C.), si trovano frequentemente riferimenti al Sovrano Supremo del Cielo, indicato come 帝 Di o 上 Shang Di (Thompson 1996, 2-3).

Si tratta di due parole destinate ad assumere, nei secoli, significati diversi. Di – impiegato, a partire dall'epoca Zhou (XI – III sec. a. C.), come prefisso nei nomi dei re leggendari – dopo essere stato affiancato, nel III sec. a. C., al termine indicante gli eroi civilizzatori (皇 huang) dal sovrano di Qin e unificatore della Cina Ying Zheng per indicare se stesso (passato, in effetti, poi alla storia come 秦始皇帝 Qin Shi Huangdi, lett.: primo imperatore della dinastia Qin), perderà la sua connotazione di Altissimo, divenendo appunto l'appellativo del sovrano in terra e di alcune divinità minori, come il "Magistrato degli spiriti" (城隍 Cheng huang) di cui si dirà nel paragrafo seguente. Shang Di (lett.: Di Supremo), al contrario, manterrà per tutta l'epoca imperiale il valore originario di Sovrano Supremo del Cielo, ma quasi esclusivamente in relazione ai riti compiuti dall'imperatore cinese, mentre nel linguaggio comune sarà soprattutto il termine 天 Tian, Cielo, ad essere impiegato in questa accezione.

Il dibattito riguardo alla possibilità di accostare questi concetti alla nozione di Dio come concepita nelle religioni e nelle filosofie occidentali dura da secoli, e non è questa la sede per darne conto. Per quanto qui ci interessa, è sufficiente ricordare come, nei testi antichi, Shang Di e/o il Cielo siano sempre descritti come entità interessate alle azioni umane. E', infatti, sulla base delle azioni compiute dagli uomini che esse elargiscono loro punizioni e premi, il maggiore dei quali, il "mandato celeste" (天命 Tian ming), destinato alla famiglia più virtuosa, è considerato costituire, almeno dalla fondazione della dinastia Zhou, la fonte del potere della dinastia regnante (Head e Wang, 2005, p. 28). In nessun caso, tuttavia, ci si riferisce a Shang Di o al Cielo come "creatori", "primi motori", o comunque fonti del funzionamento dell'universo. Da come viene descritto in queste opere, il Supremo Signore del Cielo appare molto più simile a una divinità tribale che al Dio delle religioni monoteiste (Thompson, 1996, *ibid.*): del resto, e forse non a caso, una delle teorie più accreditate riguardo al significato attribuito a Di/Shang Di in epoca arcaica è quella che lo interpreta come "Grande Antenato" della famiglia imperiale. Solo molto più tardi, quando comincerà ad affermarsi una nozione di Cielo impersonale e superiore a qualsiasi altro elemento della "trinità" formata da Cielo, Terra e Uomo, verrà attribuito al Supremo Sovrano una sorta di potere soprannaturale; nonostante ciò, esso resterà

sempre lontano dal possedere le caratteristiche di assolutezza, perfezione e onnipotenza generalmente connesse all'idea di Dio in Occidente (Thompson 1996, 3).

In effetti, nel contesto in esame solo un principio può essere, in qualche modo, associato a questi aspetti: la nozione di 道 Dao, un concetto talmente radicato nella cultura e nel pensiero cinese da non poter essere tradotto senza stravolgerne il significato. Volendo comunque provare a darne una descrizione, e sempre in estrema sintesi, si può affermare che tale termine viene impiegato, fondamentalmente, in due accezioni (Graham, 1989, p. 219). La prima, che richiama, allo stesso tempo, il senso letterale del carattere con cui è indicato e un'idea presente anche nella cultura occidentale, è quello di Via, nel senso di verità etica o religiosa o di legge morale (Graham, 1989, p. 13). La seconda, decisamente più difficile da afferrare, si avvicina molto alla “regolarità” della natura cui si è fatto precedentemente cenno, ma non si limita ad essa: è *“la realtà che sta alla base, e insieme all'interno di ogni apparenza, l'ultima verità in senso metafisico”*; *“ciò che non può essere definito, ma in virtù del quale ogni fenomeno particolare esiste”*; *“il Mistero Supremo, la porta di tutti i prodigi”* (Graham 1989, 219).

Anche il Dao, in ogni caso – ancorché, come sopra notato, affine, al punto da esserne confuso, all'idea di “legge di natura” o addirittura di “natura” stessa, e in qualunque modo inteso, come Essere, Non essere, o Principio immanente a tutte cose – non è mai stato, dai cinesi, concepito come la divinità suprema delle religioni occidentali (Thompson, 1996, p. 5).

La descrizione della Cina come un Paese “senza Dio” appare, dunque, almeno in linea generale, corretta. Nessuno dei principi a fondamento del pensiero cinese finora esaminati ne possiede, infatti, le caratteristiche: non il Cielo, con il tempo divenuto sinonimo del Sovrano Supremo/Grande Antenato, a cui tuttavia mai è stata attribuita forza generatrice; non Yin e Yang, che con il loro incessante movimento danno forma al cosmo, ma a partire da una fonte al di fuori di essi, il Dao; e neppure lo stesso Dao, per le ragioni sopra esaminate.

Va comunque da sé che una metafisica così complessa non potesse venire compresa né essere di conforto che ad una ristretta élite di intellettuali (Graham, 1989, p. 15), una buona parte dei quali, peraltro, nel corso dei secoli avrebbe condiviso con i propri conterranei meno acculturati la fede nei poteri soprannaturali di una pletora di divinità grandi e piccole, considerate dalla religione popolare responsabili di ogni accadimento terreno (Thompson, 1996, p. 5).

Per quanto riguarda gli aspetti salienti di tale religione, notiamo che, se la personificazione delle forze della natura, la venerazione degli antenati come divinità o la credenza nell'influenza degli astri sul destino degli uomini non presentano spiccate “caratteristiche cinesi”, più originale – e con riflessi, come vedremo, che interessano anche la sfera giuridica – appare l'idea dell'esistenza di una dimensione invisibile, ma profondamente reale, del mondo. E' qui che si muovono, accanto agli esseri viventi, sia spiriti “buoni”, come quelli venerabili e venerati degli antenati, sia spiriti maligni, come i fantasmi delle persone morte senza che siano stati tributati loro sacrifici appropriati, o i sacrifici in onore delle quali siano stati interrotti (spesso per la mancanza di discendenti di sesso maschile) o, ancora, che abbiano subito gravi torti e ingiustizie nel corso della vita terrena. Proprio a proteggere i mortali dagli attacchi di questi demoni, gelosi della vita e assetati di vendetta, sono volte la maggior parte delle pratiche della religione popolare, che a questo scopo si avvale tanto di amuleti, esorcismi o “muri degli spiriti” (影壁 *yinbi*) quanto di offerte, sacrifici e preghiere (Thompson 1996, 5).

Ancora a proposito di spiriti e dei, vale la pena, in primo luogo, notare come essi non solo abbiano frequentemente sembianze umane, ma siano molto spesso uomini realmente vissuti, divenuti divinità grazie alla loro virtù. E' questo certamente il caso degli dei-antenati, ma anche quello, ad esempio, di

maestri taoisti che abbiano raggiunto l'immortalità, generali e magistrati che si siano distinti per valore o generosità, o ancora uomini e donne che abbiano dimostrato di possedere poteri miracolosi. Questo non deve, tuttavia, portare a concludere che lo stato di divinità sia appannaggio dei soli esseri umani, ancorché dotati di qualità eccezionali: un altro aspetto importante da rilevare è, infatti, la presenza, nell'universo cinese, di spiriti di animali, piante e addirittura oggetti inanimati, come fiumi, montagne e stelle, a testimonianza di una visione del cosmo nel quale l'uomo non ha alcuna posizione di preminenza, ma occupa lo stesso posto occupato dagli altri esseri che ne fanno parte (Thompson, 1996, p. 53 -54). Ricordiamo che questa concezione, e l'ideale di armonia tra uomo ed ecosistema che ne deriva, è oggi – in particolare in seguito alla riscoperta dei valori tradizionali operata a partire dalla presa del potere di Xi Jinping, nel 2012 – al centro del discorso politico e legislativo (Scarpari 2015), tanto da essere ribadita anche all'interno di norme fondamentali non specificamente dedicate alla protezione ambientale. Emblematica, da questo punto di vista, è la previsione contenuta nell'articolo 9 della "Parte Generale del Codice Civile della Repubblica Popolare Cinese" (中华人民共和国民法总则, *Zhonghua renmin gongheguo minfa zongze*, 2017), secondo cui: "Le parti dei rapporti giuridici civili dovranno portare avanti le attività civili in modo da contribuire alla conservazione delle risorse naturali e alla protezione dell'ambiente".

In un universo in cui ogni elemento è strettamente connesso e dipendente dall'altro, gli uomini devono essere capaci di leggere nei fenomeni naturali i segni della conformità delle loro azioni alla suprema legge del Dao. A ogni violazione di essa, in particolare se perpetrata dal sovrano e "Figlio del Cielo", corrisponde, infatti, una rottura dell'armonia tra uomo e natura, con effetti nefasti per entrambi: è così che un governo illuminato porterà a stagioni che si susseguono regolarmente, messi abbondanti e prosperità, mentre a un governo empio faranno seguito disastri naturali, siccità e carestie, oltre (ovviamente) alla perdita del "mandato del Cielo" per la dinastia regnante (Head e Wang, 2005, p. 24). E' necessario, tuttavia, specificare come, a dispetto delle apparenze, questi fenomeni non possano in alcun modo essere intese come sanzioni provenienti da un Dio onnipotente e creatore, che controlla l'universo e pretende di essere adorato. Se infatti è vero che il Cielo punisce i comportamenti ingiusti e premia quelli virtuosi, non si può non rilevare che l'ingiustizia o la virtù delle azioni umane dipende esclusivamente dalla misura in cui esse sono di ostacolo o favoriscono l'armonia della natura, e non dal loro essere aderenti o meno al volere di un Dio esterno e/o superiore alla natura stessa (Thompson, 1996, p. 7).

Un sistema di questo tipo sembrerebbe non lasciare alcuno spazio né alla nozione di anima, né a quella di vita ultraterrena. Gli uomini, come del resto ogni parte del cosmo, sono infatti considerati frutto della combinazione tra elementi *yin*, più pesanti e materiali, ed elementi *yang*, sottili e spirituali. Finché si resta in vita tali elementi, in continuo movimento, sono mescolati tra di loro; la staticità della morte, invece, fa sì che la parte più pesante di queste manifestazioni (chiamata 魄 *po*) ritorni alla terra, mentre quella più leggera (魂 *hun*) sale al cielo (Stzo, 2018, p. 2). Anche in questo caso, non si deve pensare a qualcosa di simile alla separazione, comune alle religioni monoteistiche, tra corpo e anima. Il rapporto tra le parti *yin* e *yang* presenti negli esseri viventi può essere, piuttosto, paragonato a quello che lega gli elementi di una emulsione; come questi, infatti, esse tendono a separarsi, una volta che il movimento che le ha unite viene a cessare (Thompson, 1996, p. 9).

E', tuttavia, evidente come una visione del genere mal si concili con le pratiche legate al culto degli antenati presenti nella cultura cinese sin dai tempi più remoti, per definizione basate sul presupposto di una qualche forma di esistenza oltre la morte. Si tratta di un discorso strettamente legato a quello sugli spiriti cui si faceva poc'anzi riferimento, e come questo collegato alla religione popolare (Eberhard, 1967, p. 16-17): è, infatti, la parte materiale/*yin* dell'anima, *po*, che, nel caso al defunto

non siano tributati sacrifici appropriati, si trasforma in 鬼 *gui*, spirito maligno, fantasma o demone da cui i vivi cercano difesa attraverso le pratiche religiose cui sopra si è fatto cenno. Qualora, invece, il defunto venga onorato nel modo corretto, la parte *po* dell'anima può riposare in pace, e restare nel luogo che le è proprio: la terra, cioè, in cui il corpo è stato sepolto, con la quale *po* condivide la natura *yin*. In tale circostanza, è *hun*, la parte spirituale/*yang* dell'anima, che si trasforma, per divenire 神 *shen*, spirito benevolo/divinità a protezione della famiglia (Thompson 1996, 9).

La concezione di anima qui sopra brevemente descritta ci consente di comprendere le ragioni dell'importanza attribuita fin dalla più remota antichità ai “riti” (礼 *li*) nella cultura cinese. Anche in questo caso, l'etimologia del carattere risulta illuminante. Il carattere 礼 (non semplificato:禮) *li* è infatti composto da due parti: la parte sinistra, costituita dal radicale 示 (*shi*) – unione dell'arcaica forma di 上 *shang* (lett.: che sta sopra) con il carattere 小 indicante i corpi celesti o più in generale i fenomeni celesti capaci di rivelare messaggi trascendenti agli uomini – che abbiamo visto *supra* essere generalmente tradotta come “altare”, e che qui indica le profezie provenienti dal Cielo, mentre la destra, composta dal segno 凵 *li* (non semplificato:豐) rappresenta un vaso sacrificale (Wilder e Ingram 1922, 59-60).

Ricordiamo che proprio i riti, almeno fino all'epoca dei Zhou occidentali (XI-VIII sec. a. C.) intesi nel senso di cerimonie religiose atte a tributare rispetto ai propri antenati defunti o ingraziarsi una divinità e considerati appannaggio dei soli “figli dei nobili” (君子 *junzi*), dovevano divenire, nel pensiero di Confucio (551-479 a. C), sinonimo di regole sociali conformi allo status di ogni individuo, alle quali ciascuno avrebbe dovuto attenersi nei suoi rapporti con gli altri, al fine di creare una “società armoniosa” (和谐社会 *hexie shehui*) (Head e Wang 2005, 38).

Dato il significato originario del grafema che li identificava, non stupisce che uno dei più importanti riti/imperativi morali fosse proprio la pietà filiale (孝 *xiao*), considerata, insieme al rispetto per i propri fratelli maggiori (悌 *ti*), come il fondamento della suprema virtù confuciana: l'amore per tutti gli esseri umani (仁 *ren*) (Scarpari 2015, 117). Parleremo tra poco di 仁 *ren*; al momento, quello che ci interessa evidenziare è che, a partire dalla dinastia Han, quando il confucianesimo assurgerà al ruolo di ideologia di Stato, la mancanza di pietà filiale diverrà anche uno dei più gravi reati previsti della legge (法 *fa*), al punto da essere elencato nei codici imperiali tra i “dieci crimini abominevoli” (十惡 *shi e*) accanto all'incesto, alla congiura e alla sedizione (Head e Wang 2005, 123).

Si tratta di un dato che non solo mostra come, in un Paese “senza Dio”, i comportamenti sociali considerati appropriati fossero fondati su principi profondamente religiosi, ma rende esplicito anche il legame esistente tra religione, condotta sociale, diritto e pena nel contesto cinese tradizionale.

Approfondiremo questi temi nel prossimo paragrafo. Per ora, riprendiamo il discorso riguardo al culto degli antenati al fine di evidenziare come, a partire dal I secolo d. C. la teoria, autoctona cinese, sopra sommariamente descritta comincerà a subire l'influenza del Buddismo indiano, specie nella sua interpretazione più popolare, facendo propri in particolare i concetti di peccato/colpa da espiare dopo la morte e di karma, fino ad allora del tutto estranei al pensiero cinese (Eberhard, 1967, p. 16).

E' così che la nozione di karma verrà rielaborata per diventare una sorta di sistema di valutazione delle azioni meritorie e delle mancanze compiute da ogni individuo nel corso della vita, in esito al quale sarebbero state decise le condizioni della sua prossima reincarnazione. Prima, tuttavia, di reincarnarsi nuovamente, il defunto avrebbe dovuto espiare in Purgatorio i “peccati” commessi nel corso della sua ultima permanenza sulla Terra (Szto, 2018). L'esistenza di un simile Purgatorio,

organizzato secondo la struttura burocratica cinese, dotato di un perfetto sistema di “contabilità karmica”, in cui si veniva giudicati da magistrati che seguivano procedure analoghe a quelle seguite dalle corti imperiali, e puniti in diversi inferni, con torture che corrispondevano ai crimini di cui si era macchiata l’anima in questione, mostra un altro aspetto del legame tra religione e sanzione in Cina, e manifesta la presenza, per molti versi sorprendente, di pene considerabili puramente “religiose” all’interno della cultura cinese. Rimandiamo la trattazione di questi aspetti alla parte dedicata al diritto applicato nell’aldilà. Qui, notiamo solo rapidamente come l’esistenza di tribunali ultraterreni e la visione karmica di derivazione buddista consentissero, allo stesso tempo, sia di giustificare, alla luce delle esistenze passate, i dolori e le sventure patiti in vita dalle persone virtuose, sia di dare a coloro che in questo mondo avevano sofferto a causa di prevaricazioni o ingiustizie, magari perpetrati da magistrati o autorità pubbliche, la speranza che, almeno nell’altro mondo, i loro torti sarebbero stati sanati ((Eberhard, 1967, pp. 17-18; Szto, 2005, p. 9).

La paura delle punizioni ultraterrene impartite nei vari inferni, e il rischio di rinascere in una forma meno “nobile” spingeva poi – e molto più prosaicamente – numerosi soggetti dalla coscienza non esattamente limpida a rivolgersi a monaci buddisti e taoisti perché, dietro congruo compenso, usassero le loro competenze liturgiche e abilità magiche per convincere i giudici dell’Aldilà a non tener conto, quando fossero passati a miglior vita, delle nefandezze da essi commessi, o si operassero per elevare lo status *post-mortem* dei loro congiunti già sottoposti al giudizio dei magistrati ultraterreni (Thompson, 1996, p. 125). Fu così che una delle funzioni sociali più importanti svolte dai suddetti religiosi divenne quella di officiare riti volti alleviare il più possibile le sofferenze dell’anima durante il suo soggiorno in Purgatorio (Szto, 2018. p. 2 e 7).

Come si evince da quanto fin qui sommariamente descritto, dall’inizio del secondo millennio l’influenza di Taoismo e Buddismo sulla società cinese può essere paragonata a quella esercitata dal Confucianesimo (Head e Wang, 2005, p. 87; Eberhard, 1967, p. 20). Questo non portò, comunque, a mettere in dubbio gli elementi che per secoli avevano costituito i capisaldi della civiltà del Regno di Mezzo. A prescindere, infatti, dal credo professato a livello personale, per tutta l’epoca imperiale (e, come vedremo, per molti versi anche oltre) la maggior parte dei cinesi continuò a riconoscersi nei principi relativi all’ordine sociale e alla condotta individuale contenuti nel Canone confuciano. Tali principi erano, infatti, espressione di quella che Thompson, nell’opera a cui abbiamo fatto ampiamente riferimento in questa parte della trattazione, considera l’istituzione religiosa universale in Cina, alla base tanto delle norme morali seguite dal popolo quanto dell’etica dei letterati e addirittura della condotta dei monaci buddisti e taoisti: la “religione della famiglia”, derivata dai rapporti “naturali” tra padre, madre, figli, fratelli maggiori e fratelli minori, e dagli obblighi reciproci che da questi rapporti erano ritenuti “naturalmente” discendere (Thompson, 1996, p. 11 e 13).

Ai nostri fini, è opportuno in primo luogo notare come il conseguimento della suprema virtù, in tale “religione” (ricordiamo: l’“amore per tutti gli esseri umani”, 仁 *ren*) non implichi in alcun modo pratiche ascetiche che presuppongano l’isolamento o la “fuga dal mondo”, come invece richiesto da Buddismo e Taoismo. Se non bastasse il suo significato, è infatti l’etimologia del carattere con cui viene reso in cinese il concetto ad escludere a priori che un simile stato possa essere raggiunto in solitudine: 仁 *ren* è infatti composto dal radicale di uomo (人 o 亻 *ren*) e dal numero due (二 *er*), a indicare l’impossibilità che tale qualità si manifesti in mancanza di almeno un altro essere umano. Esso, tradotto anche con “benevolenza” o “umanità” (Graham 1989, 16-18, 20-21, 26, 146, 151, 315, 350), è così raro da spingere lo stesso Confucio a dichiarare di non aver mai incontrato nessuno che la possedesse, con il tempo verrà, nell’uso popolare, assimilata ai più comuni concetti di “bontà” e “carità” mentre, per quanto riguarda, più specificamente, il diritto, in epoca imperiale arriverà a

costituire uno dei criteri fondamentali a cui le decisioni dei magistrati dovevano essere ispirate (Timoteo 2004, 44-49).

In chiusura di questo paragrafo dedicato agli aspetti della religiosità che possono aver in qualche modo influenzato il modo di concepire il diritto e le sanzioni derivanti dalla sua violazione, non si può non accennare alla totale mancanza, nel pensiero tradizionale cinese, dell'idea di peccato originale e di salvezza tipico, invece, delle religioni monoteiste occidentali (黃偉明 Huang Weiming 2013, 33). Nonostante, infatti, nella storia della filosofia cinese ci si sia a lungo interrogati sulla natura dell'uomo, a seconda dei pensatori considerata incline alla bontà e alla generosità (come nel caso di Mencio, 372-289 a. C.) o tendente alla cattiveria e all'egoismo (come sostenuto da Xunzi, 313-238 a. C.) o, ancora, moralmente neutra (come secondo Yang Xiong, 53 a. C.-18 d. C.), mai nessuno è arrivato a ritenere la predisposizione alla malvagità come un marchio indelebile, impossibile da eliminare se non per intervento della grazia divina. Al contrario, in particolare i filosofi confuciani hanno sempre, e indipendentemente dalle loro posizioni riguardo all'indole umana, nutrito grande fiducia nel potere dell'educazione, supremo strumento di trasformazione morale e unica via per il raggiungimento della virtù (Head e Wang, 2005, p. 40).

Vediamo, dunque, se e come i principi sopra esaminati abbiano trovato applicazione all'interno del sistema giuridico cinese.

3. Reato, sanzione e religione: un rapporto complesso

Klaus Mühlhahn, in un'opera dedicata alla storia del diritto penale cinese, nota come i diversi livelli di significato attribuiti in Cina, sin dagli albori della civiltà, ai termini “reato” e “pena” abbiano condizionato profondamente l'evoluzione della materia, aprendo la via allo sviluppo, attraverso i secoli, di un dibattito sul valore della sanzione e sulle questioni morali ad essa collegate rilevante al punto da portare addirittura alla nascita di una distinta branca della filosofia (Mühlhahn, 2009, p. 15).

Si tratta di aspetti che interessano anche l'oggetto del nostro studio. Proprio a partire dai contenuti e dalle immagini originariamente rimandate dai caratteri che, nel corso della storia, sono serviti a indicare i sunnominati concetti è possibile, infatti, inferire l'esistenza di un legame tra questi ultimi e la nozione di “religione” intesa nel senso analizzato nel paragrafo precedente.

Il riferimento alla storia è utile in particolare per quanto riguarda la parola “reato”, da molti secoli ormai resa con un grafema, 罪 *zui*, la cui etimologia poco o nulla ha a che fare con la fede o le pratiche legate al culto². Non è, tuttavia, sempre stato così: fino al III secolo a. C. e a partire da epoca molto risalente, il concetto di “violazione della legge” è stato espresso con un altro carattere, omofono di quello citato, ma dalle caratteristiche completamente diverse.

Si tratta di 𠂇 *zui*, composto dal radicale 辛 *xin* e da 自 *zi* (许慎 Xu Shen, II secolo d.C., rotolo 15, voce: *xin*, 9706). Il collegamento tra 𠂇 *zui* e la religione è dovuto, in particolare, alla presenza di *xin*, formato a sua volta da 𠂇 “combattere contro, attaccare”, e 上 *shang*, “superiore” (Shu Shen, *ibid.*), a rappresentare graficamente l'autorità spirituale del capo-clan (Szto, 2018, p. 12;

² Il carattere 罪 *zui* è, infatti, composto dal radicale 𦉳 (网 *wang*) “rete”, posto sopra il carattere 非 *fei*, “errore”, a significare che “la trasgressione è presa nelle maglie della legge, e viene chiamata peccato” (Wilder e Ingram, 1922, p. 111).

Mühlhahn, 2009, p. 16). Proprio il significato di *xin* ha portato alcuni studiosi a supporre che 皋 *zui* fosse impiegato, in origine, per indicare le offese ai danni del patriarca della famiglia, in particolare quando esse costituissero violazioni dei riti in onore del Cielo o degli antenati posti a fondamento del diritto consuetudinario di ogni gruppo familiare (Szto, 2018, *ibid*; Mühlhahn, 2009, *ibid*.). Secondo tale lettura, la nozione di reato sarebbe emersa di pari passo con l'affermarsi di quelle di clan e discendenza, evolvendosi all'interno di una dimensione schiettamente religiosa: quella, appunto, delle regole legate al culto degli agnati. La pena, in tale contesto, non sarebbe stata altro che la punizione per un atto sacrilego, contrario ai precetti sacri e, di conseguenza, pericoloso per l'ordine costituito, basato sul rispetto degli antenati in generale e del capostipite comune ai membri del clan in particolare.

Le definizioni di “reato” (皋 *zui*) e “pena” (刑 *xing*) contenute all'interno del più famoso dizionario etimologico cinese, lo Shuowen Jiezi, compilato dall'erudito Xu Shen nel II secolo d. C., sembrano avvalorare questa interpretazione. In particolare, secondo lo Shuowen, il radicale 自 *zi* (naso) contenuto in 皋 *zui* rappresenterebbe il “naso [del reo] arricciato per il timore della punizione” (许慎 Xu Shen, *ibid*.), mentre la parola “pena”, 刑 *xing*, indicherebbe l'atto di “tagliare la gola [per punire qualcuno]” (许慎 Xu Shen, rotolo 15, voce 刀 *dao*, n. 2787, 2788).

Il carattere 刑 *xing* è infatti composto dal radicale 道 *dao*, coltello, e da 井/开 *jing/qian* qui impiegato con valore fonetico, ma che, in qualità di pittogramma, richiama l'idea di uguaglianza (Wilder e Ingram, 1922, p. 226). Ancora a proposito di 刑 *xing*, è interessante notare come esso sia considerato, sempre dallo Shuowen Jiezi, come sinonimo di 剡 *jing* / “tagliare la gola” (许慎 Xu Shen, rotolo 15, voce 刀 *dao*, n. 2787, 2788), spesso impiegato nei testi antichi come omologo di 法 *fa*, legge (Mühlhahn, 2009, p. 16). Alla luce di questi elementi, Vandermeersch ha ipotizzato che il termine *xing* indichi una sanzione avente come obiettivo la “rifinitura” fisica di una persona, capace cioè di modificare o “livellare” il suo aspetto esteriore (Vandermeersch, 1965, 186). Ciò sarebbe confermato dall'uso di 刑 *xing* negli scritti legisti: in essi, infatti, il carattere assume, alternativamente, il significato di pena e quello di “forma/plasmare”, a dimostrazione di come, fin dall'antichità, la pena mirasse a “rimodellare” il reo, nel corpo o nei comportamenti (Mühlhahn, 2009, p. 16).

Che cosa intendessero gli antichi per “modifica” del corpo risulta evidente, se solo si pensa alle “cinque pene” (五刑 *wu xing*) previste, almeno secondo la tradizione, dalle tremila norme penali in vigore sotto la dinastia Xia (XXII – XV sec. a. C.), a loro volta derivanti dal sistema sanzionatorio del popolo Miao e destinate a essere sistematizzate, durante l'epoca Zhou, dal giudice Lü Hou (Head e Wang, 2005, 31-32). Si tratta, nello specifico di: tatuaggio del volto (墨 *mo*), ottenuto attraverso la rimozione della pelle della fronte e l'inserimento in essa di inchiostro; taglio del naso (劓 *yi*); taglio di uno o entrambi i piedi (刖 *yue*); castrazione (宫 *gong*), che comprendeva anche la rimozione del pene; morte (大辟 *dapi*) (黄伟明 Huang Weiming 2013, 33). Quest'ultima poteva essere inflitta in vari modi (divisione del corpo in quattro parti, bollitura, affettamento lento, squartamento, decapitazione, solo per citare i principali), tutti comunque implicanti un “cambiamento” dell'aspetto fisico del condannato.

Il sistema di punizioni arcaico – al quale in genere gli studiosi cinesi si riferiscono come alle “cinque pene del periodo schiavista” per differenziarlo dalle “cinque pene del periodo feudale” (221 a. C.-1912 d. C.) consistenti, invece, in colpi di bambù pesante, colpi di bambù leggero, servitù penale, esilio e morte (Head e Wang 2005, p. 30) – per quanto severo e crudele possa oggi sembrare, non “faceva arricciare il naso” al colpevole solo per le atroci sofferenze che avrebbe potuto subire anche

nel caso gli fosse inflitta la sanzione più leggera tra quelle previste. A risultare ancora più spaventoso della minaccia del dolore fisico era, infatti, il valore simbolico delle pene citate, capaci di segnare il corpo in eterno, facendo sì che la vergogna per il reato commesso seguisse il condannato per tutta la vita terrena e anche oltre, nel mondo degli spiriti (Bakken 2005, 110).

Le sanzioni sopra elencate non costituivano, inoltre, una fonte di ostracismo sociale solo per il reo. Alterando, e dissacrando, la forma del corpo che costui aveva ereditato dagli antenati, esse disonoravano tutti i componenti della sua famiglia, arrivando talvolta a colpire anche gli agnati, i quali – ad esempio nel caso della castrazione – sarebbero stati loro malgrado condannati a non avere più discendenti, e ad essere pertanto privati degli onori e sacrifici dovuti (Bakken 2005, 110). Si tenga conto, poi, del fatto che, in numerose epoche storiche e per alcune fattispecie di reato, la sanzione comminata alla famiglia o al clan non era solo simbolica: la legge poteva, infatti, prevedere la responsabilità collettiva di tutti i consanguinei dell'autore del crimine, che avrebbero dunque dovuto essere come questo puniti, non avendo adempiuto al dovere di educarlo secondo virtù (Bakken 2005, 106).

Ritorniamo a parlare di educazione e virtù tra poco. A questo punto della trattazione mi pare, infatti, più urgente notare come i cinesi non abbiano mai considerato le sanzioni citate, al pari delle disposizioni che le prevedevano e, in generale, qualsiasi regola del diritto cinese imperiale, come poste o ispirate da alcun potere ultraterreno. Esse, secondo la tradizione e come abbiamo visto poco sopra, venivano ritenute essere semplicemente una copia – per dirla con Watson: un trapianto giuridico (Watson 1974) – di istituti presenti nell'ordinamento dei Miao, recepiti dall'ordinamento cinese nel momento in cui la sola moralità si era rivelata insufficiente per governare gli istinti e la scelleratezza di alcune tipologie di individui (Bakken 2005, 111). E' questo quanto affermato, ad esempio, nel commentario introduttivo del più antico codice dinastico tramandatoci nella sua interezza, il codice Tang del 653 d. C., in cui le norme giuridiche e le pene sono inequivocabilmente descritte come uno strumento creato da uomini (i "saggi sovrani dell'antichità") per controllare e punire altri uomini: coloro i quali, con i loro comportamenti, avrebbero rischiato di mettere a repentaglio l'armonia della natura o quella della società (Head e Wang 2005, 119).

Il rifiuto, o meglio, la totale estraneità, al pensiero giuridico cinese, del concetto di origine divina della legge ha colpito alcuni studiosi al punto da spingerli a ricondurre a tale aspetto la principale peculiarità dell'ordinamento in questione, da essi ritenuto l'unico al mondo a possedere una tradizione giuridica assolutamente laica (Bakken 2005, 111-112). Tale assunto sarebbe dimostrato proprio dalle "cinque pene" sopra commentate, che gli autori in parola ritengono prive di qualsiasi connotazione religiosa o legame con il soprannaturale, non implicando esse alcuna forma di maledizione, né riferimenti a punizioni o poteri ultraterreni (*ibid*).

Si tratta di visioni superate, ma che, tuttavia, ancora godono di una qualche fortuna, specie tra i non addetti ai lavori. Ancora una volta, esse derivano dall'applicazione alla Cina di una idea di religione che le è del tutto estranea, e che porta a non vedere i numerosi riferimenti a valori spirituali, legati al culto della famiglia, contenuti nelle norme prese ad esempio, o a ignorare la sacralità del rapporto tra corpo, famiglia e spirito richiamato dalle pene conseguenti alla loro violazione (Bakken 2005, 110).

Il collegamento tra sanzioni e religione nel Regno di Mezzo non si limitava, tuttavia, solo agli aspetti evidenziati. Nel paragrafo precedente si è accennato brevemente ai principi alla base del Confucianesimo, e a come essi, a partire dalla fine del III secolo a. C., abbiano fortemente ispirato la redazione delle leggi cinesi (Head e Wang, 96). Si tratta di un aspetto che può risultare sorprendente, visto il noto atteggiamento di Confucio nei confronti del diritto. Ricordiamo, infatti che, secondo il

filosofo, una società, per essere armoniosa, si sarebbe dovuta reggere sul rispetto dei “riti”, intesi, come illustrato *supra*, nell’accezione di comportamento conforme al ruolo ricoperto da ogni soggetto all’interno della famiglia e della società. Secondo Confucio, il buon sovrano avrebbe dovuto mostrare la sua virtù educando i propri sudditi a seguire il loro *li* attraverso la persuasione e l’esempio; in tal modo, nessun crimine sarebbe stato compiuto all’interno del Paese, la moralità e la giustizia avrebbero trionfato e il mondo sarebbe stato in pace. I *li* erano, dunque, ritenuti avere una funzione preventiva; non così la legge, capace di intervenire per punire il colpevole, ma unicamente a posteriori, dopo che l’errore fosse stato commesso e il danno inflitto, e perciò considerata priva di qualsiasi forza morale e incapace di instillare nel popolo valori positivi. Le caratteristiche della legge facevano inoltre sì che essa – specie nel caso in cui fosse divenuta l’unico strumento di governo, o le sue disposizioni fossero state rese pubbliche – potesse rivelarsi non solo inutile, ma addirittura dannosa per il bene comune: la paura di incorrere nelle punizioni stabilite, infatti, avrebbe potuto corrompere i sudditi, spingendoli ad industriarsi per trovare un modo di aggirare le norme, anziché impegnarsi sulla strada della virtù (Chen Jianfu 2016, 10 -14. Head e Wang 2005, 39-40)

La scarsa considerazione in cui Confucio teneva la legge non deve, tuttavia, portare a concludere che egli negasse *in toto* il valore suo e delle pene ad essa conseguenti. Al contrario, il filosofo ne riconosceva l’efficacia, ma in via meramente residuale, come ultima risorsa da utilizzare nei confronti dei soggetti che si fossero rivelati assolutamente impermeabili a ogni insegnamento morale, e potessero essere persuasi a comportarsi in modo appropriato solo attraverso la paura delle punizioni (Mühlhahn, 2009, 18).

Anche in questi casi estremi, comunque, Confucio riteneva fondamentale che il reo prendesse coscienza della sua colpa: solo così, infatti, egli avrebbe potuto pentirsi dell’errore commesso. Come affermato dallo stesso Maestro nei Dialoghi: “Non emendarsi quando si compie un errore: questo si dice compiere un errore” (论语 Lunyu (dialoghi), XV, 30).

In epoca imperiale, l’influenza confuciana avrebbe portato a concepire le sanzioni come una sorta di “lezione”, impartita per trasmettere valori morali e mostrare a tutti in che cosa consistesse lo sbaglio commesso dal colpevole, nella convinzione che l’esposizione alla pubblica vergogna avrebbe spinto il reo a redimersi o meglio “auto-rinnovarsi” (自新 zixin) (Mühlhahn 2009, 27). Il carattere “intenso”, “breve” e (soprattutto) “irreversibile” delle cinque pene arcaiche (Mc Knight 2007, 319-320) tuttavia, difficilmente avrebbe consentito un pieno “auto-rinnovamento”. Anche per questo, probabilmente, la “confucianizzazione della legge” avvenuta in epoca Han (Chen Jianfu 2016, 17) portò anche a mitigare le punizioni, o almeno a renderle meno cruenta: tra il II secolo a. C. e il III secolo d. C. le pene (esclusa quella capitale) impicanti una mutilazione furono abolite e sostituite da diversi gradi di colpi di bastone, servitù penale ed esilio (Mühlhahn 2009, 27). A partire da quell’epoca, inoltre, nelle sezioni dei Codici dinastici dedicate alle punizioni si trovano frequenti cenni alla “vergogna” che queste avrebbero dovuto generare nel colpevole, mentre nelle decisioni dei magistrati imperiali, nei documenti ufficiali riferiti ad amnistie e addirittura nelle riflessioni sulla funzione delle pene di alcuni antichi funzionari cinesi non è raro imbattersi in riferimenti all’auto-rinnovamento del reo, a seconda dei casi auspicato o raggiunto, e alla necessità di prediligere punizioni che favorissero il processo di redenzione, come ad esempio l’esilio penale affiancato al lavoro (Mühlhahn 2009, 27, 33).

Si tratta di un atteggiamento destinato a caratterizzare la mentalità (giuridica?) cinese ben oltre la caduta dei Qing, e indipendentemente dall’ideologia dominante. Risulta difficile, ad esempio, non vedere connessioni tra quanto riportato sopra e le “sessioni di lotta” (批斗大会 *pidou dahui*), pure chiaramente ispirate (anche) al modello sovietico, a cui venivano sottoposti, durante l’epoca maoista, i presunti “nemici del popolo”, chiamati ad ammettere le loro colpe davanti a folle spesso immense e

a mostrare così, esposti allo sguardo e ad ogni genere di abuso da parte degli astanti, il loro pentimento e la volontà di redimersi, servendo inoltre da monito per il pubblico; o il principio di “combinare la punizione con la clemenza” (惩办与宽大相结合 *chengban yu kuanda xiang jiehe*) – enunciato nell’articolo 1 della Legge penale della Repubblica Popolare Cinese (中华人民共和国刑法 *Zhongguo renmin gongheguo xingfa*, 1979) ed eliminato nell’emendamento alla stessa legge promulgato nel 1997, secondo alcuni autori perché ormai presente nella mentalità giuridica cinese al punto da poter essere dato per scontato (Trevaskes 2010, 56-57) – in genere inteso dagli interpreti come “clemenza nei confronti di chi confessa, severità verso chi resiste” (坦白从宽, 抗拒从严, *danbai cong kuan, kangju cong yan*) (Chen Jianfu 2016, 367), espressione da cui risulta chiara, oltre alla presunzione di colpevolezza dell’imputato, anche l’idea che la confessione costituisca il primo passo verso il ravvedimento; o, infine l’istituto della “rieducazione attraverso il lavoro” (劳改 *laogai*), divenuta, a partire dal 1949 e fino ai nostri giorni, uno degli aspetti chiave non solo del diritto penale cinese, ma anche del progetto di costruzione del socialismo nella RPC (Mühlhahn 2009, 175; Fu Hualing 2005, 821; Congressional-Executive Commission on China 2013.).

Anche in quest’ultimo aspetto può essere rinvenuto un tratto di lungo periodo del diritto cinese: segnatamente, la convinzione che la legge non costituisca solo un insieme di precetti a cui dare attuazione, ma incarni anche un modello ideale di comportamento, a cui tutta la società dovrebbe tendere a dispetto della sua impossibile realizzazione in quel dato momento storico.

E’ questa la ragione per la quale, secondo MacCormack, nei codici imperiali è possibile rinvenire disposizioni che mai hanno trovato un’applicazione concreta, in particolare, anche se non solo, in materia di famiglia. Si tratta, ad esempio, delle norme che prevedevano pene in caso di rottura del fidanzamento, o di matrimonio tra soggetti con lo stesso cognome o, ancora, di divorzio in casi diversi da quelli previsti dal codice, mantenute in vigore per il loro valore simbolico, ma che nessun magistrato avrebbe mai pensato di utilizzare in una decisione (MacCormack 1996, 49). Mi pare che lo stesso si possa dire del contenuto di alcune leggi attualmente in vigore nella RPC, come la già citata previsione dell’art. 9, Parte generale del Codice Civile della RPC (2017) riguardo al dovere, per chi ponga in essere rapporti di diritto civile, di recare beneficio all’ambiente, o quelle dell’art. 18 della Legge per la protezione dei diritti e degli interessi legittimi degli anziani della RPC (中华人民共和国老年人权益保障法 *Zhonghua renmingongheguo laonian quanyi baozhang fa*, 2018), secondo il quale “*i membri della famiglia devono prendersi cura dei bisogni psicologici degli anziani, e non ignorarli o scuotere le spalle [davanti ad essi]*” e, nel caso in cui non vivano con loro “*frequentemente fare [loro] visita o chiamar[li]*”. Si tratta, com’è evidente, di disposizioni che difficilmente potrebbero costituire la base per un giudizio; esse, tuttavia, esprimono in modo chiaro quale sia la tipologia di valori che l’attuale leadership della RPC considera fondamentali.

Per concludere il discorso riguardo al rapporto tra ideologia confuciana e diritto penale, notiamo ancora come, secondo Confucio, la sanzione, per esercitare appieno la sua funzione riformatrice, dovesse essere “appropriata” (中 *zhong*), nel senso di perfettamente adeguata al crimine commesso (论语 Lunyu (dialoghi), XIII, 3). A tale fine, egli invitava il sovrano a mostrare grande equilibrio nel comminare le pene, e a non abusare della sua discrezionalità (Mühlhahn 2009, 18).

Si tratta di un aspetto forse poco noto, ma che – in particolare nel XVIII secolo – ha impressionato profondamente anche i pensatori europei tradizionalmente considerati più critici nei confronti della Cina e del suo sistema giuridico. Tra questi, vale senza dubbio la pena di ricordare Montesquieu, il quale nell’*“Esprit des lois”* evidenzia, seppure solo all’interno di una nota a piè di pagina, come l’ordinamento cinese fosse da considerare, almeno da tale punto di vista, superiore a quelli occidentali

dell'epoca, perché a differenza di questi prevedeva “gradi”, o intensità, diverse a seconda della gravità del reato (Li Chen 2016; Abbattista 2017).

L'idea che le sanzioni dovessero adattarsi, anche nella misura, alla serietà e alle circostanze in cui si era consumato il misfatto è strettamente legata al ruolo assegnato alle pene all'interno del sistema. Esse, infatti, non erano pensate per punire il colpevole o vendicare la vittima, ma miravano a ristabilire l'ordine cosmico messo a repentaglio dall'errore commesso dal reo (Mühlhahn 2009, 21).

Anche da questo aspetto risulta evidente quanto il sistema penale della Cina imperiale rispecchiasse, sia dal punto di vista teorico sia da quello pratico, le concezioni cosmologiche e la tradizione religiosa autoctona. Abbiamo visto nel paragrafo precedente come entrambe si basassero sulla convinzione dell'esistenza di un rapporto biunivoco tra cosmo e mondo umano, legati reciprocamente da un delicato equilibrio, grazie al quale entrambi potevano godere di ordine, pace e armonia. In un simile contesto, la commissione di un crimine era ritenuta causare uno squilibrio all'interno del mondo umano, che spettava alla pena sanare, riportando l'armonia all'interno della società. Il grado e la tipologia di sanzione dipendevano dal livello di squilibrio generato, e dovevano su questo essere accuratamente calibrate; in caso di errore, di pena troppo lieve o di punizioni eccessive o ingiuste, infatti, il disordine causato nell'ordinamento umano si sarebbe diffuso a quello cosmico, causando catastrofi naturali le quali, a loro volta, avrebbero avuto ulteriori e più gravi ripercussioni negative sulla vita degli uomini (Mühlhahn 2009, 22).

Il legame tra reato, pena e mondo naturale imponeva, inoltre, ai tempi della giustizia di accordarsi a quelli del cosmo: l'emanazione di sentenze per reati capitali, così come la loro esecuzione potevano, ad esempio, avvenire solo alla fine dell'autunno o in inverno, nei momenti, cioè, in cui la natura era preparata ad accettare la morte, e non in primavera, quando essa si trovava nel pieno della sua vitalità. Era poi prassi, nel caso in cui il colpevole fosse morto prima di essere punito, infliggere al suo cadavere la sanzione comminatagli quando era in vita, a ulteriore conferma dello scopo della pena – pensata per porre rimedio all'atto che aveva causato il disequilibrio e non solo (o non tanto) a punire il suo autore – e del suo carattere trascendente, che la proiettava ben oltre i ristretti confini del mondo umano (Mühlhahn 2009, 22-23).

Di certo, oltre questi confini si collocavano le pene inflitte dalle “corti degli spiriti” a cui abbiamo fatto cenno nel paragrafo precedente. Si tratta, come abbiamo visto, di una nozione di chiara derivazione religiosa: ricordiamo, infatti, che secondo gli studiosi essa sarebbe stata introdotta nella cultura cinese insieme all'idea di peccato e a quella di sanzione ultraterrena in seguito all'ingresso nel Celeste Impero del Buddismo indiano, durante l'epoca Han (Eberhard 1967, 17; Pas 1989, 46; Stzo 2018, 2).

In effetti, le cerimonie funebri buddiste prevedevano il dovere, per i parenti del defunto, di compiere una serie di riti volti a favorire il passaggio dell'anima attraverso vari inferni, in cui si riteneva che essa sarebbe stata sottoposta al giudizio di diversi magistrati, il numero e la tipologia dei quali cambiava a seconda della gravità e delle caratteristiche delle colpe commesse in vita (Pas 1989, 46; Stzo 2018, 2). E' necessario precisare, tuttavia, che anche alcuni dei riti officiati dai preti taoisti cinesi prevedevano la discussione di cause davanti a corti ultraterrene, attraverso le quali si cercava, ad esempio, di porre termine a malattie, morti o altre sventure apparentemente inspiegabili; o di acquisire meriti o diminuire i demeriti sulla base dei quali sarebbero state comminate le pene nell'aldilà; o di ottenere finalmente la giustizia negata dalle corti imperiali (Hansen 1995, 206-216); o ancora di aiutare i propri defunti nei giorni in cui, secondo la tradizione, l'anima per cui si portava il lutto sarebbe stata giudicata da una delle corti ultraterrene. L'esistenza di una vita oltre la vita, almeno per

le anime degli aristocratici, era poi implicita nel culto degli antenati: le iscrizioni sulle ossa oracoli risalenti alla dinastia Shang (circa XVII-XI sec. a. C.) mostrano come gli antichi banchetti sacrificali in onore degli agnati avessero come scopo il sostentamento di questi ultimi nell'Aldilà, in cambio del quale essi avrebbero fornito ai vivi consiglio e protezione (Pas 1989, 45, Stzo 2018, *ibid.*). Prima dell'inizio del secondo millennio la fusione tra questi sacrifici arcaici, i riti taoisti e le cerimonie funebri buddiste portò i cinesi ad immaginare un mondo sotterraneo, governato dal Re Yama e strutturato sul modello dell'amministrazione burocratica imperiale. Tale mondo – secondo le descrizioni contenute nei libretti devozionali diffusi con l'esplicito intento di aumentare, attraverso la minaccia delle punizioni ultraterrene, la “moralità” delle classi meno colte (Eberhard 1967, 26) – era suddiviso in dieci inferni, due in più di quelli descritti nella letteratura buddista (Stzo 2018, 5). Qui, altrettante corti decidevano le sorti delle anime dei defunti, infliggendo pene che aumentavano di severità con il passare dell'anima da un inferno all'altro. Le anime venivano giudicate dapprima per i peccati di azione, poi per quelli di parola e infine per quelli di intenzione (Pas 1989, 48; Stzo 2018, 5), seguendo procedure, leggi e spesso addirittura anche pratiche molto simili a quelle impiegate nelle corti dei vivi, compreso l'impiego della corruzione (Stzo 2018, 7).

La continuità tra le corti ultraterrene e le corti dei vivi non si limitava, tuttavia, agli aspetti sopra citati, facilmente classificabili come semplice frutto di credenze popolari, e pertanto insufficienti, di per sé, a mettere in dubbio la presunta assoluta laicità del sistema giuridico cinese tradizionale. A rendere evidente il legame tra quest'ultimo e il mondo soprannaturale è, piuttosto, un'altra figura, appartenente al regno degli spiriti eppure in qualche modo inserita anche nell'ordinamento imperiale: alludo al già citato “Magistrato degli spiriti” (城隍 Chenghuang, lett.: Dio della Città), insieme al Dio della Terra (地土公 Ditu Gong) considerato tra le divinità locali più importanti in ogni territorio dell'impero. Tale magistrato era, infatti, ritenuto costituire la controparte “spirituale” del magistrato imperiale, cioè dell'uomo in carne ed ossa a cui spettava la giurisdizione su quella specifica regione (Thompson 1996, 78). E' interessante notare come non solo di solito anche il Magistrato Spirituale avesse, in vita, amministrato la giustizia in quelle stesse terre, ma la sua nomina provenisse addirittura da una apposita (e composta da viventi) commissione imperiale (Thompson 1996, *ibid.*). A lui spettava la decisione su quali anime sarebbero potute ascendere direttamente al Cielo, e quali, invece, avrebbero dovuto essere sottoposti al giudizio delle corti poste nei vari inferni; egli inoltre esercitava il controllo sugli spiriti dei defunti, i quali dovevano riferirgli ogni buona o cattiva azione compiuta da ignoti, e che non avrebbero potuto essere ricompensate o punite come meritavano (Thompson 1996, *ibid.*). Proprio in virtù della esperienza e saggezza dei “Magistrati degli spiriti”, i regolamenti imperiali prevedevano che i magistrati cinesi, quando venivano assegnati a una nuova destinazione, dovessero passare la notte prima di assumere l'incarico nel tempio del “Magistrato degli spiriti” del luogo in cui avrebbero preso servizio, al fine di purificarsi e chiedere l'aiuto e il sostegno del loro collega ultraterreno. La stessa procedura doveva inoltre, essere seguita dai magistrati quando si fossero trovati a decidere su questioni particolarmente complesse (Thompson 1996, *ibid.*); ciò emerge chiaramente dai racconti, risalenti a epoche diverse, in cui si narra di come casi difficili siano stati risolti grazie alla soluzione ispirata in sogno al giudice in carica dal “Magistrato degli spiriti” del luogo (Hansen 1995, 216-218).

Al “Magistrato degli spiriti” spettava poi il compito di rendere giustizia alle anime a cui essa era stata negata in vita, e di premiare le buone azioni che non avevano ottenuto ricompensa sulla terra. La venerazione di cui godeva presso il popolo è dimostrata da fatto che la sua effigie venisse periodicamente portata per la città in processione, seguita da persone travestite da imputati delle “corti degli spiriti” o da loro aguzzini. Secondo alcuni autori, proprio queste sfilate avrebbero costituito il modello delle “parate della vergogna” nelle quali, durante la Rivoluzione Culturale, erano costretti a

sfilare i presunti controrivoluzionari e i revisionisti di destra (Stzo 2018, 11). Se tale affermazione è corretta, si deve, senza dubbio, trattare di uno spettacolo che, nei secoli, ha dimostrato una certa efficacia: simili “parate” erano infatti, fino a meno di un decennio orsono, ancora utilizzate in alcune province della Repubblica Popolare per esporre alla pubblica vergogna i sospetti criminali, in particolare le donne accusate di prostituzione, a ulteriore dimostrazione dell’influenza – peraltro, come in questo caso, non sempre positiva – esercitata dalla pluriforme religione cinese sul diritto, e sulle sue manifestazioni.

4. Conclusioni

Il presente studio costituisce un primo tentativo di rispondere ad alcuni interrogativi fondamentali per comprendere se, in che modo e fino a che punto, l’evoluzione del diritto cinese e in particolare l’atteggiamento nei confronti delle sanzioni sia stata, ed eventualmente sia ancora, condizionata dalle concezioni religiose presenti sul territorio della Cina continentale. Partendo dall’affermazione di Marcel Granet, secondo il quale il Paese di Mezzo non avrebbe avuto “né Dio né legge”, si è cercata, ed è stata identificata, una definizione di religione capace di rendere giustizia alla molteplicità delle forme che questa nozione ha assunto nel corso della storia cinese. Si è poi proceduto ad esaminare i principi fondamentali su cui si è basata, a partire dai tempi più remoti, la religiosità nel Regno di Mezzo, cercando di comprenderne il significato a partire dall’etimologia, per poi analizzare l’impatto da essi avuto sulla formazione del pensiero e sulla struttura della società cinese. L’ultima parte del lavoro è stata dedicata all’analisi del rapporto tra i principi sopracitati e le nozioni di reato e sanzione, sia dal punto di vista sincronico sia da quello diacronico. Anche in questo caso, si è partiti dall’esame etimologico dei caratteri con cui “reato” e “pena” vengono resi in cinese per mettere in luce quale fosse, in origine, il significato ad essi ricondotto, e come questo fosse strettamente legato alla più arcaica forma di religiosità espressa dalla cultura cinese: il culto degli antenati. Successivamente è stata analizzata l’influenza esercitata dalle antiche concezioni cosmologiche cinesi e dall’etica confuciana sul sistema giuridico, tradizionale e contemporaneo, della Cina continentale, con particolare riferimento al fine attribuito alla sanzione, e all’atteggiamento nei confronti del reo. Si è, infine, dedicata qualche riga alla descrizione delle “corti degli spiriti”, frutto della sintesi tra riti arcaici autoctoni e alcuni degli aspetti più folcloristici delle dottrine taoiste e buddiste e divenuti nei secoli figure chiave della cosiddetta “religione popolare cinese,” tanto da essere non solo riconosciute (e in qualche modo inserite) nel sistema giuridico della Cina tradizionale, ma aver addirittura ispirato alcune delle pratiche utilizzate, fino a tempi molto recenti, addirittura dai laicissimi leader della Repubblica Popolare Cinese; un esito, quest’ultimo, che non può non gettare una luce nuova su un Paese per secoli considerato come ateo, e privo di un ordinamento giuridico degno di questo nome. La ricerca, da questo punto di vista, è appena iniziata; essa, tuttavia, merita senza dubbio ulteriori approfondimenti.

Bibliografia

Abbattista, Guido (a cura di). 2017. *Law, Justice and Codification in Qing China. European and Chinese Perspective. Essays in History and Comparative Law*. Trieste: EUT

- Adler, Joseph A. 2005. *Chinese Religion: An Overview*, in *Encyclopedia of Religion*, Jones, Lindsay ed., 2nd ed. Detroit : Macmillan Reference USA.
- Bakken, Borge. 2005. *Crime, Punishment and Policing in China*. Laham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Confucio. 2003. *Dialoghi. Testo a fronte*. Tiziana Lippiello (a cura di). Torino: Einaudi.
- Congressional-Executive Commission on China. 2013. "Prospects for Reforming China's Reeducation Through Labor System", online: <https://www.cecc.gov/publications/issue-papers/prospects-for-reforming-chinas-reeducation-through-labor-system>.
- Eberhard, Wolfram. 1967. *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkley: University of California Press.
- Fu Hualing. 2005. "Re-Education Through Labour in Historical Perspective" *China Quarterly*, 184, 811-830.
- Fu, Zhengyuan. 1993. *Autocratic Tradition and Chinese Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, Angus C.. 1989. *Disputers of the Tao*, La Salle Ill, Open Court Publishing Company.
- Granet, Michel. 2019 (prima ediz.: 1934). *Il pensiero cinese*. Milano: Adelphi ebook.
- Hansen, Valerie. 1995. *Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts 600-1400*. New Haven: Yale University Press.
- Head, John W, Wang, Yanping. 2005. *Law Codes in Dinastic China. A Synopsis of Chinese Legal History in the Thirty Centuries from Zhou to Qing*. Durham: Carolina Academic Press.
- Huang Weiming. 2013. "Lun xinfu benwei lichang zhi changdao" (Proposta di fissazione di uno standard riguardo alle pene). *Fazhi yanjiu* 2: 32-41.
- 黄伟明.2013 年."论刑罚本位立场之倡导". *法治研究*,第 2 期.
- Lao Tzu. 1988 (ottava edizione, prima edizione: 1953). *Tao Tê Ching, Il libro della Via e della Virtù*, (trad. Duyvendak, J.J.L.). Milano: Biblioteca Adelphi.
- Li Chen. 2016. *Chinese Law in Imperial Eyes*. New York: Columbia University Press.
- MacCormack, Geoffrey. 1996. *The Spirit of Traditional Chinese Law*. Athens (CA, USA): University of Georgia Press.
- McKnight, Brian E.. 2007. *Law and Order in Sung China*. New York: Cambridge University Press.
- Pas, Julian F. 1989. "Journey to Hell: A New Report of Shamanistic Travel to the Courts of Hell", *Journal of Chinese Religions* 17, 1: 43-60.
- Pisu, Renata. 2013. *Né Dio né legge. La Cina e il Caos Armonioso*. Bari: Laterza.
- Ruskola, Teemu. 2002. "Legal Orientalism". *Michigan Law Review*, 101, 1: 179-234.
- Said, Edward W.. 2013 (prima ed.: 1978). *Orientalismo. L'immagine europea dell'oriente*. Milano: Feltrinelli.

- Schram, Stuart. 1974. *Chairman Mao talks to the people; talks and letters: 1956-1971*. New York : Pantheon Books.
- Snow, Edgar. 1973. *The Long Revolution*. New York: Vintage Books.
- Streng, Frederick. 1973. *Ways of Being Religious. Readings for a New Approach to Religions*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice – Hall, Inc.
- Thompson, Laurence G.. 1989. “On the Prehistory of Hell in China”, in *Journal of Chinese Religions*, 17, 1: 27-41.
- Thompson, Laurence G.. 1996 (5th ed.). *Chinese Religion. An Introduction*. Belmont (CA): Wadsworth Publishing Company.
- Timoteo, Marina. 2004. *Il contratto in Cina e Giappone nello specchio dei diritti occidentali*. Padova: Cedam.
- Trevaskes, Susan. 2010. *Policing Serious Crime in China: From 'strike Hard' to 'kill Fewer'*. London: Routledge.
- Vandermeersch, Léon S. 1965. *La Formation du Legisme: Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Watson, Alan. 1974. *Legal Transplant: An Approach to Comparative Law*. Athens (CA, USA): University of Georgia Press.
- Wilder, George Durand, Ingram, James Henry. 1922. *Analysis of Chinese Characters*, North China Union Learning School.
- Xu Shen. II secolo d. C. *Shuowen Jiezi*, online: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi?menu=none&ref=only>
- 许慎.说文解字